

# 胡適の東西文化論

万 向 上

## はじめに

19世紀半ばから20世紀初期にかけて中国は西洋諸国と頻繁に接触していくことになる。その過程で、西洋の物質、技術、思想、文化なども未曾有の勢いでこの古い伝統をもつ国に入りこんだ。かつて中国の知識人は「華夷思想」によって中国の周辺には中国と比べられる存在がないという認識を持っていた。しかし、その後、「西洋」は中国に匹敵する存在であるとみなすようになり、「西洋」を軽視することはできない、むしろ中国にとって学ぶ価値がある対象として扱うようになった。

本稿でとりあげる胡適（1891–1962）は、江蘇省川沙県（現上海市浦東新区）生まれ、本籍地は安徽省績溪县。中華民国を代表する学者、思想家、外交官である。国立北京大学学長、中央研究院院長、中華民国駐米大使などをつとめた。1910年に庚子（義和団）賠償金留学生としてアメリカに留学、1915年からコロンビア大学でジョン・デューイ（John Dewey, 1859–1952）のもとでプラグマティズムの哲学を学んだ。国民党を支持し、1949年の第二次国共内戦後期に米国に亡命し、1957年に台湾に移住した。新文化運動と白話運動の発起者であり、その「文学改良芻議」（1917）は中国の近代白話運動の幕を切って落としたと特筆される。胡適は中国の20世紀前半で最も代表的な知識人の一人として、幼少期から西洋の物質文明、知識など様々なものと出会った。

日清戦争（1894–85）と義和団事件（1900）の後、1911年に辛亥革命が成功し、清王朝が打倒され、共和制国家である中華民国が誕生した。宋教仁暗殺や袁世凱政権打倒のための「第二革命」、1915年には袁世凱による帝政復活の試

みがあり、中国の政局は不安定な状態が続いた。一方、1914年に日本は日英同盟を理由に膠州湾沿岸のドイツ領に出兵し占拠した。1915年5月9日、袁世凱は「対華21カ条要求」を認めることになった。当時の中国は外敵の侵入と国内の混乱の二重の脅威によって空前の民族危機が迫った。中国の知識人は中国を救うためには、民衆を啓蒙するしかない、それゆえ文化面と思想面から変えなければならないと認識し、新文化運動が始まった。胡適は新文化運動を担う中心人物の一人であり、また西洋の思想、文化の紹介者の一人であった。中国文化と西洋文化の両方にどのように対応し、どのように扱うのか、両文化の融合はできるのか、どのように融合するのかなどの「文化」についての様々な問題は、彼の中心的な関心となった。文化に関する一連の問題に対する思考は、胡適の一生を貫くものだった。

本稿のもうひとりの主人公李沢厚（1930-）は、湖南省長沙の人、1954年に北京大学哲学系を卒業後、中国社会科学院に入り、哲学、中国近代思想史と美学を研究した。李沢厚は1955年に中国での美学討論の中で、頭角を現した。特に、文革後、改革開放の1980年代から中国社会での影響力をもつようになり、中国の代表的な知識人の一人となった。1980年代の中国を李沢厚自身は「中国が再生する新しい時期に入った」<sup>1)</sup>とみなした。李沢厚の主要な著作は改革開放時期に出版された。『批判哲学の批判』（1979）、『中国近代思想史論』（1979）、『美の歷程』（1981）、『中国古代思想史論』（1985）、『中国現代思想史論』（1987）と『美学四講』（1989）などがある。1980年代の中国は胡適が生きた1920年代の中国とは異なる。20年代の中国は、国内外の様々な不安定な要因で危機に直面した時代だが、80年代の中国は再興を期した希望が社会の隅々に溢れる時代だった。しかし、この二つの時代の中国の知識人たちは、共通して「啓蒙」や「文化」などの問題に関心をもち、検討を加えた。

60年を隔てた二人の知識人は、自らの時代の現状と要求に応じて、ともに「啓蒙」と「文化」の問題を取り上げ、自らの意見や主張を提出した。胡適は「新文化」を、李沢厚は「西体中用」を、それぞれ当時の中国の思想界における「対策」として提示した。筆者は、主に20年代に中国知識界で起こった「文化論争」に参加した胡適の文章と言論をめぐって、胡適の「文化」認識を探究

し、胡適の「文化」像を捉えたい。李沢厚が1980年代半ばに提出した「西体中用」の論述を通して、その内実を解明するとともに、胡適思想の理解のために資したい。最後に、この二人の考えを総合的に比較し、私の観点を提示する。

## 一 「文化」と「文明」

### 1.1 「文化」と「文明」の定義をめぐって

「文化」の定義については様々な議論があり、今日にいたるまで定説はない。初歩的な探索のために便宜的に手元の辞書の類を手にとってみた。例えば、『大辞泉』（小学館、2012年）によると、「文化」とは「1. 人間の生活様式の全体。人類がみずから手で築き上げてきた有形・無形の成果の総体。それぞれの民族・地域・社会に固有の文化があり、学習によって伝習されるとともに、相互の交流によって発展してきた。2. 特に、哲学・芸術・科学・宗教などの精神的活動、およびその所産……」<sup>2)</sup>である。「文明」とは「人知が進んで世の中が開け、精神的、物質的に生活が豊かになった状態。特に、宗教・道徳・学問・芸術などの精神的な文化に対して、技術・機械の発達や社会制度の整備などによる経済的・物質的文化をさす」<sup>3)</sup>。また、『日本国語大辞典』（小学館、2006年）によれば、「文化」とは「1. 権力や刑罰を用いなくて導き教えること。2. 世の中が開け進んで、生活内容が高まること。3. 自然に対して、学問・芸術・道徳・宗教など、人間の精神の動きによって作り出され、人間生活を高めてゆく上の新しい価値を生み出してゆくもの」<sup>4)</sup>であり、「文明」とは「文教が盛んで人知が明らかになり、精神的・物質的に生活が快適である状態。特に、宗教・道徳・学問・芸術などの精神的な文化に対して、技術・機械の発達や社会制度の整備などによる経済的・物質的文化をさす」<sup>5)</sup>という。

『大辞泉』と『日本国語大辞典』での「文化」と「文明」の解釈を見れば、両概念の区別について共通の解釈は、「文化」は精神的なものを強調し、「文明」は物質的なものを強調する。もし精神的面と物質的面の区別だけで概括すれば、『文明』は進歩観念と結合して人間が生み出す技術的、科学的成果という方向をとりながら、人間社会の物質的豊かさを促進させる価値の総称……そ

れに対して『文化』は人間の精神的、内面的な成果とより多く結びつく方向で、人間の道徳的向上、人間性の増進、情緒的豊かさ、知的向上、教養の拡大を目指す人間の諸活動の成果全体……」<sup>6)</sup>といえるだろう。辞書による説明を見ただけでも、精神的面と物質的面の区分だけで見ると、「文化」と「文明」の両者は、重なる部分もあり、それぞれ偏る面もあった。この段階の理解では、両者は相互対立関係とまではいえないだろう。

しかし、『大辞泉』は『日本国語大辞典』と違って、「文化」と「文明」の区別についての解釈は、もうひとつの特徴を強調していた。それは「文化」の固有性を指摘している。「文化」においてこの「固有」あるいは「特殊的」の意味を意識して、強調する解釈は、おそらくドイツ語の「文化」(kultur)に含まれた意味によって影響されただろう。

## 1.2 ドイツ系の「文化」(kultur)と英仏系の「文明」(英 civilization、仏 civilisation)

ドイツ語における「文化」と「文明」は対立的な概念として18世紀以来すでに存在していたが、両概念の対立が明らかに再び勢いを取り戻すのは、1919年からである。その原因は第一次世界大戦でイギリスとフランスが「文明」の名においてドイツに対して戦争を行ったためである<sup>7)</sup>。以下で、ノルベルト・エリアスの研究に依拠しながら整理する。

1. 英語とフランス語において、この「文明」の概念は英と仏この二つの民族がヨーロッパの進歩、ひいては人類の進歩に対して貢献したという誇りをまとめて表現している。ドイツにおいて、「文明」は有用なものを意味しているが、二等の価値を意味している。すなわち、人間の表と生活の表面の現象を意味している。ドイツ語で自分自身を表現する時に、「文明」ではなく「文化」が用いられる。「文化」で自分の特徴および自分の成就に感じられた誇りを表現する<sup>8)</sup>。

2. フランス語と英語の「文明」という概念は、政治的あるいは経済的なことに、宗教的あるいは技術的なことに、道徳的あるいは社会現実的なことに使える。ドイツ語の「文化」という概念は、その核心において、思想的（精神

的)、芸術的、宗教的なことを指し、その種のことと政治的、経済的、社会現実的なこととの間に区分させるという傾向をもっている。フランス語と英語の「文明」という概念は、人の成就に関係することを指し、人の成就と関係ない行為と振る舞いも指す。ドイツ語の「文化」においては、人の振る舞いおよびなんらかの成就もなく、ただ存在と行為によって持っている価値を表すことがすくない<sup>9)</sup>。

3. 「文明」という概念は、民族の間と国家の間の相違をある程度で減少させる。この概念は人間に共通のことを強調し、もしくは、共通すべきことを強調する。それに反して、ドイツの「文化」の概念は、民族の相違性、集団の特性を強調する。「文明」という概念は植民と拡張の傾向を表現することであると云うならば、「文化」という概念は一つの民族の自己意識が反映している<sup>10)</sup>。

## 二 胡適の「文化」認識

清末以来、中西文化をめぐる論戦が積み重ねられてきたが、1915年に中国伝統文化を批判し、「民主」と「科学」を基調とする新文化の建設を訴えた新文化運動が起り、中西文化をめぐる論争が中国の知識界で全面的に展開した。20年代にその論争は最高潮に達した。その後、一旦収まったが、1980年代の「文化熱」で、中西文化についての討論はまた盛り上がった。今日でもその討論は続いている。

胡適は、1920年代当時、中西文化の論戦を避けられないものと考えたというよりも、むしろ文化保守主義者の言論と観点に積極的に関与し論戦に加わったとみられる。新文化のもう一人の担い手であった陳独秀は1910年代後期にすでに『東方雑誌』の編集者杜亜泉らに対して中西文化の相違や優劣などの問題について激しい討論を行った。胡適の中西文化における議論は少し遅れて主に1920年代に集中する。その背景には、第一次世界大戦終結後、ヨーロッパは自らの未来と運命に自信を失い、悲観、混乱と困惑の感情に落ち込んだ<sup>11)</sup>。1920年3月に梁啓超が戦後ヨーロッパの視察を終え中国に戻った。視察記録と感想を新聞紙上に連載し、連載内容を後にまとめ『欧遊心影録』と題して出

版した。

1921年、梁漱溟は『東西文化及其哲学』を発表した。梁漱溟は世界の主要な文化は西洋文化、中国文化とインド文化であると認識し、この三つの文化を三つの路に分ける。西洋文化は第一の路、中国文化は第二の路、インド文化は第三の路である<sup>12)</sup>。胡適は、梁啓超が提出した「科学万能」の破産<sup>13)</sup>の見解と梁漱溟が提出した文化の「三つの路」の分類および中西文化の観点に反論した。その後、胡適は文化に関する問題の討論をずっと続けた。以下で、彼の1920年代とそれ以降の中西文化論争についての論文を取り上げ、論述をめぐって分析し、胡適の「文化」認識の特徴を指摘する。

## 2.1 普遍性を強調する「文化」

1923年、胡適は梁漱溟が著した『東西文化及其哲学』での中西文化観と文化の分類基準などをめぐって、自らの観点を「読梁漱溟先生的『東西文化及其哲学』」という文章の中に書いた。この文章から胡適の初期の「文化」認識を探る。文化に対して梁漱溟が下した定義に対し、胡適は反論した。「彼は依然として自らの主張を主にしており、まず「文化」は一つの民族生活のやり方に過ぎないと断定した<sup>14)</sup>。ここでは、胡適は梁漱溟が自己の主張で勝手に文化を民族と関連すると考え、その見解を認めていない。梁漱溟は同文章の別の個所で「文化はけっして別のものではなく、人類の生活のやり方である<sup>15)</sup>と定義したが、胡適はそれを認めたうえで、梁の二か所での文化の定義に矛盾が存在することを指摘した<sup>16)</sup>。こう見ると、この時期の胡適の「文化」と民族や特殊性などに関連する認識が見られない。また、「我們對於西洋近代文明的態度」（1926年）では、胡適は文明に一つの定義を下した。「文明（Civilization）とは一つの民族がその環境に対応した結果である<sup>17)</sup>。この定義は逆に文明と民族に関連させており、胡適は文明こそ特殊性があると考えているようだが、実際にはそうではないとみられる。胡適は「有限な可能性の原則（The principle of limited possibilities）」<sup>18)</sup>によって、それぞれの民族が持っている特殊性を完全には否定してはいないが、その特殊性はわずかであり、重視すべきではないと主張する。胡適の観点は「民族生活のやり方は大同小異である<sup>19)</sup>。一方、梁漱

溟は中国文化に対する認識はもともと「中国人は西洋人と同じ道を歩くのではない」<sup>20)</sup>。しかし、文化間の融合ができるので、梁漱溟は西洋からの「科学」と「民主」が中国にとって必要なものであると強調し<sup>21)</sup>、中国で実現できることを信じている。さて、胡適が「科学」と「民主」に対する態度は梁漱溟とほぼ同じであるが、この両者が中国で実現できると胡適が考えた理由は、各民族がある時期に示したそれぞれの特徴は、環境と時間に関係しているに過ぎず、実際には人はすべて「生活本来の路」を歩いているからである<sup>22)</sup>。また、胡適は梁漱溟が物質的と抽象的の基準によって文化と文明を区別した「生活の物質的な制作物は文明であり、生活上抽象的なやり方は文化である」<sup>23)</sup>という見解を否定した<sup>24)</sup>。胡適は「我們對於西洋近代文明的態度」で同じ観点を述べていた。「すべてひとつの文明の成立には、必ず二つの要因がある。一つは物質的 (Material) なもので、種々の自然界の勢力と質料を含む。もう一つは精神的 (Spiritual) なもので、一つの民族の聡明才智、感情と理想を含む。およそあらゆる文明は、人の心思智力が自然界の質と力を運用した作品である。精神的である文明もないし、単に物質的である文明もない」<sup>25)</sup>。ここで胡適がいう文明は、物質的なものと精神的なものが一つに結合したものであると見られる。同時に実際には胡適がこの文章で文明が文化と区別されることについてある定義を下していた。「文明 (Civilization) とは一つの民族がその環境に適応した結果であり、文化 (Culture) とはある文明が作り出した生活の方式である」<sup>26)</sup>。この定義を見ると、文明と文化の基盤は同じもので、文明はある民族の生活方式 (文化) 中での結果であると見られ、文明は文化より高級な感覚がある。しかし、この定義に基づき、文化と文明について胡適の文章の中で詳しく論じられたわけではなく、実際にはその特徴はあまり見えない。例えば、この文章では、二か所で同じように中西文化の違いについて描写し、それぞれ文明と文化を使っている。「ここがまさに東西文化が根本的に異なる点である。一方では安分、安命、安貧、樂天、不爭、負けを認める。一方では安分せず、安貧せず、負けを認めず、努力奮闘し、引き続きいまの状況を改善するよう努力する」<sup>27)</sup>。そして、「東方の文明の最大の特徴は足るを知るである。西洋の近代文明の最大の特徴は足るを知らずである」<sup>28)</sup>。これを見ると区別がはっきりして

いない。また、1927年の文章「漫遊的感想」で、第一節のタイトルは「東西文化の境界線」であるが、文章ではこう述べる。「東洋文明と西洋文明の違いはただ人力車文明と自動車文明の違いである」<sup>29)</sup>。タイトルでは文化という言葉を使うが、内容には文明という言葉に変わった。そして、中国文化の特徴が明らかな麻雀ゲームを「東方文明が西洋を征服する先鋒隊」<sup>30)</sup>と形容した。この時期、文化あるいは文明という概念がはっきりしておらず、胡適はこの両概念を混用する場合がある。しかし、いずれにせよ、その言葉づかいの背後には、文化（文明）間での普遍性を表す傾向が見られる。

## 2.2 1930年以降の「文化」

胡適の文章全体を通じて、「文化」と「文明」という概念の区分が曖昧である。今日から見て「精神的」と「物質的」の区分、あるいは「特殊性」と「普遍性」の区分のどちらとも言えない。「精神的」と「物質的」による区分は、前述のように、胡適自身が反対したことがあった。しかし、1930年代前に胡適は文化を文明と混用したり、あるいは文化が文明を含めて使ったりしている。胡適の文章を通して見ると、「特殊性」と「普遍性」という区分は、胡適自身この基準に反対していたというよりも、むしろこの基準を意識していなかったとも考えられる。

しかし、1935年のある文章では、胡適にはこの文化の「特殊性」意識があるかもしれないと推測できる。「試評所謂“中国本位的文化建設”」（1935）では、こう述べている。「文化はもともと保守的なものである。一つの文化が民族の文化となれば、自然と絶大な保守性を有し、内には新奇の風気に抵抗できるようになり、外には新奇なやり方での侵入に抵抗できるようになる。これはあらゆる文化が持っている惰性なのである」<sup>31)</sup>。ここでは、胡適が文化を民族と関連する上で、保守性、防衛的、惰性など文化に関連する特徴が挙げられた。そして、「文化の各方面の激烈な変動には最終的には一つの大きな限度があるということは、その固有の文化の根本的な保守性を根本から一掃することができないということである」<sup>32)</sup>。ここでは、胡適は文化を「固有」という特殊性が持つ概念と関連させて、文化に「特殊性」があると意識しているよう



だ。また、後述の文章「中国文化里的自由伝統」（1949）では、叙述から見ると、胡適は文化と民族（国家）と関連し、あるいは文化における固有なものを意識しているようだ。

1930年代になると、胡適が文章あるいは講演記録などで「文化」と「文明」を混用する状況が少なくなり、むしろ、「文明」という言葉の使用が減少する傾向がはっきりしている。その代わりに、「文化」という言葉の使用が明らかに多くなる。胡適の文章では「文化」という概念は「文化」（kultur）を意味する場合もあり、「文明」（civilization）を意味する場合もある。

例えば、「中国文化里的自由伝統」（1949）で、胡適の核心的な観点は自由の意義と精神が、中国の固有な文化の中にすでにあるということである。「“自由”というこの意味、この理想、“自由”というこの名詞は、けっして外来のものではなく、舶来品ではなく、中国の古代にあったものである」<sup>33)</sup>。全文の文脈を見ると、この文章での「文化」は「kultur」を意味することがはっきり分かる。しかし「当前中国文化的問題」（1948）では、胡適が中国は世界文明（civilization）にある成果、つまり科学、技術や制度などを取り入れ、学ぶことの重要性を伝えた<sup>34)</sup>。タイトルにある「文化」という言葉は、文脈から実際には文明化（civilization）を意味していることが分かる。

ちなみに、1930年代以後の胡適は、「文明」という言葉の使用が減少するとともに、「文化」という概念は「kultur」と「civilization」両方の概念を包含すると言える。しかし、管見の限り、1930年代以後の文章では、文化を提起する際に、文明（civilization）を意味している場合が明らかに多い。1930年代以前に「文化」と「文明」を混用した状況と同様に、胡適の文章から彼が物事にある共通性と普遍性を重視し、あるいは強調する傾向が見られる。

### 三 歴史上の「中体西用」

1840年以前の中国は、長期にわたる鎖国政策や「広東貿易システム」によって西洋渡来の物は少なく、また、当時多くの中国人から見れば西洋由来の物は「奇巧之物」<sup>35)</sup>（人を惑わす、価値のないもの）に過ぎなかった。1840年のアヘン戦争で中国はイギリス艦隊に惨敗した結果、中国人ははじめて西洋の「堅船

利砲」の脅威を実感した。その後、一部の知識人はこの敗戦を深く反省し、「英夷」（野蛮な英国人）はなぜ強大なのかを考え、西洋の優れた点、とくに軍事に関係する物質面、技術面を認識し、西洋を学ぶ重要性を認識した。その後、一部の知識人の間で西洋に学ぶことを求める声が上がった。

「中体西用」はこの時代背景で生まれたものである。実は、この言葉自体が中国で登場するのは、かなり遅く、おおよそ19世紀末である。この言葉が後世よく知られたのは、やはり梁啓超の『清代學術概論』の以下の記述によるだろう。「中日戦争が敗北に終わるや、国をあげて大きな衝撃を受けた。年少気鋭の士は、切齒扼腕して『維新変法』を言い、大官の李鴻章、張之洞らのごときも、いささかこれに同調したのであった。当時の流行語、『中学を体とし、西学を用とする』というもので、張之洞は好んでこれを口にし、国をあげてこれを至言ともてはやした」<sup>36)</sup>。

梁啓超の文章から「中体西用」は「中学為体西学為用」の略語であることがわかる。李沢厚の『現代思想史論』で「これはのちに変法維新の高まりの中で、洋務派の大理論家張之洞が提出した「中学為体西学為用」で著名な「中体西用」説である」<sup>37)</sup>と述べた。李沢厚は「中学為体、西学為用」説は張之洞が提起したと考えたが、これは李沢厚の誤解である。張之洞が「中学為体、西学為用」と類似する言葉を提示したのは『勸学篇』（1898）においてである。これ以前に、この言葉の使用はすでに中国の知識人の間で広がっている。また、川尻文彦（1994）が指摘するように、『勸学篇』（1898）の「設学第三」で、張之洞は「中学為体、西学為用」の語を使っていない<sup>38)</sup>。原文は「新旧を兼ねて学ぶ。四書五経、中国の史事、政書、地図を旧学とし、西政、西芸、西史を新学とする。旧学を体とし、新学を用とし、偏廃させてはならない」<sup>39)</sup>である。ここでは「旧学為体、新学為用」であるが、「旧学」は「中学」、「新学」は「西学」と理解するのが適切である。

さて、梁啓超が言う当時流行語になった「中学為体、西学為用」という言葉の使用は、いつまで遡ることができるだろうか。丁偉志の論文「“中体西用”論在戊戌維新時期的嬗変」（1994）によれば、1885年にまで遡れる。丁偉志は「1885年の該報の第75巻で発表された沈康彭の『救時策』で言う。「中西の学

問は、もともとのおのずと得失があるが、中国人のために計るならば、中学を体とし、西学を用とするのがよい」<sup>40)</sup>と述べる

張之洞以前に「中体西用」に近い概念の言葉や考え方は既に存在していた。1842年に魏源が著した『海国図志』の叙文で次のように述べている。「この本をなぜ書いたのか？ 曰く、夷をもって夷を攻めるために書き、夷をもって夷に金を使わせるために書き、夷の長技に倣うことによって夷を作り出すために書いた」<sup>41)</sup>。「夷を以て夷を制する」の主張は、中国が西洋から学ぶ潮流の幕を開けた。しかし、この段階で西洋に学ぶことはまだ技術の面に限られている。後に、洋務運動が中国で展開して、洋務派の代表人物馮桂芬の『校邠廬抗議』(1861)の「采西学議」で「以中国の倫常、名教をもって原本とし、国の富強の術をたすける」<sup>42)</sup>と述べている。ここでは、中国が西洋と並び、中国の倫常名教を根本として、中国の富強のため西洋諸国の技術と科学を利用すべきであると訴える。西洋に学ぶという点で魏源の主張とほぼ同じであり、まだ技術と科学の面に留まっている。また、『校邠廬抗議』の「製洋器議」で「人に棄才ないこと、夷に如かず。地に遺利がないこと、夷に如かず。君と民が隔たっていないこと、夷に如かず。名実ともにともなっていること、夷に如かず」<sup>43)</sup>と述べており、馮桂芬はすでに技術から人材の使用、資源の利用、朝廷と民衆の疎通と有名無実の現状まで、すべて西洋に劣っていると認識した。制度面の不足に気づき、批判を加えており、制度の改善への要望がみられる。これは知識人が科学技術上の反省から制度面の反省への転向を象徴していると言えるだろう。しかし、この段階では、制度の反省と言っても、改善の手段はあくまでも「皇帝が朝政を刷新しさえすれば、すべてが解決する」<sup>44)</sup>といったものに過ぎない。洋務運動の初期には、西洋に学ぶ内容は、主に工業・技術・科学に偏っており、制度面にまだ至らない。

「体」と「用」の中身の解釈は時期によって、主張によって人々の理解は異なり、具体的な定義がなく、曖昧な状態である。いずれにせよ、当時の人々が「体」の分類に入れたものは、その人にとって最も重要で最も根本的なもの、その中のものを捨てるとか、変化を加えるのは許されない。「用」の分類に入れたものは、重要ではあるが、「体」に入れたものと比べて、二次的である。

前述の初期の洋務派たちは、「体」として中国特有の倫常名教や政治制度などを分類し、これに変化を加えることは許されなかった。馮桂芬は制度の欠陥に気づいていたが、解決策はおもに朝政を刷新するぐらいの方法しかない。洋務運動の後期、中国の知識人の中でも少数の人が西洋の制度の優れた部分を発見し、提起した。1877年2月27日の郭嵩燾（初代駐英公使）の日記では、このような記述があった。「劉云生が言うには、「この法はまことによろしい。しかし民主の国でなければ、いきおい行うことができない。西洋ではながらく国が栄えているのは、君民兼主の国政であるためである。」この議論はもっともである」<sup>45)</sup>。郭嵩燾は劉云生が言ったイギリスが富強であり、国が栄えているのは、イギリスの政治制度によるとみなした。当時の知識人の中には、すでに制度面への着目が見られたが、影響力はあまりなかった。

日清戦争の敗戦によって、中国知識人ははじめて夢から目覚め、ただ武器・技術・工業などの面で西洋に学ぶだけでは国は根本的には強くならないと痛感した。その後、制度変革の声が上がった。前述のように張之洞の『勸学篇』変法第七では、張之洞は制度の変革について自分の観点を提示した。「変えることができないのは、倫紀であり、法制ではない。聖道であり、器械ではない。心術であり、工芸ではない」<sup>46)</sup>。ここでは、制度というものはすでに変更可能なものになっており、制度を「体」の中から除いて、機械や工芸と並べて「用」の範囲に分類した。「今の変法を排斥する者はおおむね三種いる。一つは泥古の迂儒であり……一つは苟安の俗吏であり……また一つは苛求の談士である」<sup>47)</sup>。また、当時変法に抵抗する人、支持しない人に対して、張之洞が彼らを古い観念にとらわれ融通が利かない儒生、安逸をむさぼる官吏と要求が厳しすぎる弁士とこの三つに分類し、それぞれ批判した。変法の必要性を強調する。

この時期の張之洞が、洋務運動初期の知識人とはっきりと異なるのは、制度の変革に関心を寄せ、希求したことである。制度はもはや根本的な「体」に属するものではなく、変更不能なものから変更可能なものになった。張之洞は「体」に残したものの、変更できないものは中国伝統的な倫常綱紀、社会秩序、規範などであると考えた。すなわち伝統的な文化である。その後、1911年の辛亥革命によって二千年来の帝政が崩壊し、共和政体の中華民国が成立した。

中華民国の初期の現実、外には列強の脅威があり、内には帝政の復活などの混乱があった。中国は西洋に技術と制度を学んでも、現実には解決できないことが多くあり、亡国の危機を脱していないと多くの知識人は考えた。一部の知識人は文化と思想の面に着目し、文化と思想を改造するための新文化運動が起った。中西文化の衝突、対立の現象を浮かび上らせ、両者をめぐる論争が中国の知識界で起こることになる。

#### 四 胡適の「文化」と李沢厚の「西体」

「西体」とは、1986年1月に李沢厚が上海でのある学術会議で「中体西用」説に反対するために提出した「西体中用」説に由来する。李沢厚は「中体西用」説は1980年代の中国においても依然として支持する態度を有する人が少なくないと指摘した。つまり「私たちのすべてがうまく行っている。ただ科学技術を導入し、その上に西洋の経営管理の制度を加えればよい」<sup>48)</sup>という認識に対して李沢厚は反対した。ちなみに、胡適も「中体西用」説に明確に反対する立場を表示していた<sup>49)</sup>。ここでは李沢厚の「西体中用」説での「西体」に焦点をしばって論述し、胡適思想の解明の参考にしたい。

さて、李沢厚のいう「西体」とは何であろうか。李沢厚はこう言う。「本体とは人民大衆の日常生活である。衣食住が現代の工業生産の基礎のうえに変化する」<sup>50)</sup>。すなわち「科学技術の生産力を現代社会の根本的な力とみなす、これがまさしく「西体」である」<sup>51)</sup>。こう見ると、「西体」とは現代化した科学技術の工業生産力である。李沢厚が補足するには、西洋の科学技術、工業技術を導入し、実業をおこすだけでは成功できない。経済改革だけでは成功できない。必ず政治体制（上層建築）と観念文化（イデオロギー）上の改革と並行して、はじめて現代化は可能になる」<sup>52)</sup>と。この観念文化とは、現代的科学技術の工業生産社会に基づく学問と理念、例えば科学理論、経済政治理論、心理学、社会学、文化学理論などと自由、平等などの精神である<sup>53)</sup>。簡単に言えば、「西体」は科学技術に基づく工業生産、経済制度と政治制度あるいは現代化社会に基づく学問と理念である。換言すれば、「西体」とは全面的な現代化である。現代化と西洋化の関係について、李沢厚はこう述べる。「たしかに

「現代化」は「西洋化」と異なる。現代化はたしかに西洋から始まり、西洋から東洋に伝播し中国に至った。……私のいう「西体」とはこの意味である」<sup>54)</sup>。現代化と西洋化を完全に同一視しないが、しかし現代化の発生は西洋からであり、李沢厚が強調したいのは、「西体」の「西」は西洋を意味しているが、それより現代化を意味することに最も重点を置いている。

一方、胡適は1935年に書いた「充分世界化和全盤西化」で胡適自身がかつて提出した「全盤西化」[全面的西洋化]の語について詳しく解説した。「彼[潘光旦]の指摘では、私は短文の中で二つの意味が異なる一つの文字を使っているという。一つは Wholesale westernization で「全盤西化」と訳せるもの、一つは Wholesale modernization で「一心一意の現代化」や「全力の現代化」「充分の現代化」と訳せるものである」<sup>55)</sup>。「多くの無意味な文字あるいは名詞上の争論を避けるために言えば、「全盤西化」よりもむしろ「充分の世界化」のほうがよいだろう」<sup>56)</sup>。胡適の解釈から見れば、「全盤西化」や「充分の世界化」の本意は、やはり全面的な現代化を意味しているだろう。こう見ると、李沢厚の目標が胡適の目標とまさに一致している。

胡適のいう「文化」では常に「普遍的」なことを意図しているように見える。胡適は「我們走那条路」（1929）で、当時中国の倒すべき五つの敵を挙げた。「第一の敵は貧窮であり、第二の敵は疾病であり、第三の敵は愚昧であり、第四の敵は貪汚であり、第五の敵は擾乱である」<sup>57)</sup>。胡適が関心を寄せるのは、当時中国の人々がどのように十分な衣食を確保し、どのように貧困や病気を減らし、あるいは中国はどのように富強になれるかである。胡適がこれらの問題に対して、こう述べる。「この五つの敵を打倒するための革命は、ただ一つのみである。……全国の人材智力を集め、世界の科学知識と方法を集め」<sup>58)</sup>、「整った、ひろく繁栄した、文明的な、現代的な国家を作り上げる」<sup>59)</sup>。胡適は科学と知識によって現代化国家を作る決意を示している。

中国でのこれらの無視できない差し迫った問題に直面し、それを解決するために、胡適が抽象的で実用性が低い手段や方法を志向しないのは当然である。その強烈な現実感から、胡適の選択は中国を全面的に現代化することであり、胡適のいう「文化」は中国に西洋の現代化を導入する媒介になったといえる。

現代化はもちろん、上述のような科学技術や、工業生産や、経済と政治制度や、現代的学問と自由、平等の観念などのものである。これらは文化（kultur）より、文明（civilization）の傾向と特徴が強い。それを中国に紹介する時にはおのずと普遍的なことを重んじる。

胡適には普遍的発展史観の傾向があるように見える。例えば、彼のいう「有限な可能性の原則（The principle of limited possibilities）」<sup>60)</sup>について、「各民族がみな「生活本来の路」を歩み、しかし、環境には難易があり、問題には緩急があるので、歩む路に遅速の違いがあり、到達する時期には先後の違いがある」<sup>61)</sup>と述べており、普遍的発展史観が見られる。これに基づいて、どの国、どの民族でも、違いがあったとしても、人間として、社会発展として、その根本的、普遍的なものが存在すると認識している。胡適は普遍性を強調することを好んでいる。

そして1923年に当時中国社会における科学に懐疑的な声、ヨーロッパ科学破産の声に対して胡適はこう述べた。「中国はこの時に科学の恩恵に浴することができず、さらには科学がもたらす「災難」を論じることができない。……このように未発達な交通、未発達な実業で、私たちはどうして科学を排斥できようか。……私たちはいままさに科学の提唱が多くなく、まさに科学の教育が発達していないことに苦しんでいる」<sup>62)</sup>。ここでは、胡適の現実的感覚を持ち、中国社会における問題について詳しく認識していることが分かる。李沢厚が指摘したように、現代国家に対し「モダン」に反省や批判する「ポストモダン」観念を現代化が不十分な国を持ちこむことに対しより慎重な姿勢で取るべきとの認識を胡適にも見出すことも可能であろう<sup>63)</sup>。

上述のように全面的な現代化の目標に対して懐疑的な人や反対者は常に「文化」という旗を掲げる。胡適がそれとは逆に「文化」という言葉を使って、人間社会の普遍性の視角から西洋の事物が実際に中国と融合でき、中国にとって有用だと述べている。胡適が文化について論じた文章では、その中心的内容は中国が現代化の必要性和中国が現代化の可能性をめぐって述べている。この場合、保守主義者のいう「文化」は「kultur」を意味しているが、胡適が語られた「文化」は「civilization」を意味しているとみられる。それゆえ、胡適の



「文化」の中身もしくは目的は「全面的な現代化」であると言えるだろう。この「文化」は文化（kultur）ではなく、全面的に現代化のための科学技術、工業生産、商業経済、学問、思想観念などすべてを一括したものである。

最後に李沢厚の「西体中用」の「全面的な現代化」と胡適の「文化」の「全面的な現代化」の相違について述べる。まず、胡適の生きた20世紀前半には救国の緊急性があったため胡適の現代化は救国の緊急対策として提出された。李沢厚の80年代は、中国再生の時代と見られ、李沢厚の現代化は中国未来の発展可能な方案として提出した。

また、李沢厚の「西体中用」の「全面的な現代化」は、西洋の現代化に学ぶ過程において中国の現状に配慮し必要な調整をする。李沢厚の言葉によると、伝統も固守しない（中体西用）、西洋をそのままそっくり丸写す（全面的な西洋化）こともしない<sup>64)</sup>。一方、胡適の「全面的な現代化」は、李沢厚よりずっと「西洋的」らしいと言えるだろう。

## おわりに

中国が19世紀から西洋に学ぶ過程は時期によって、現れた特徴もそれぞれである。洋務運動初期に提起した方針「夷を以て夷を制する」と後の「中体西用」の特徴は、おもに「技術について述べる（言技）」の段階と見られる。すなわち「堅船利砲」と「技術」を学び、中国伝統的政治制度や倫常名教を根本とみなす立場である。1894年以後、変法の主張と要求が高まり、制度面の変革に焦点が移った。一部の知識人が文化面に注目し、中西文化の相違と優劣の比較も始まった。新文化運動がおこると思面と文化面の革新が主要な目的となる、それにともない、中西文化をめぐる論争が全面的に展開した。西洋に学ぶ過程は「物質・技術」「制度」「文化」の三段階である。胡適が救国の目的に基づいて、この三つに、現代化に有利なものを統合して、「全面的な現代化」を実現するための「文化」を創り出した。そこには1980年代に李沢厚が「西体中用」説を提出し中国の現状に配慮した上での「全面的な現代化」との共通性を指摘できるであろう。



注

- 1) 李沢厚『中国近代思想史論』三聯書店、2014年、499頁。
- 2) 『大辞泉』第二版下巻、小学館、2012年、3238頁。
- 3) 『大辞泉』第二版下巻、小学館、2012年、3249頁。
- 4) 『日本国語大辞典』第二版第十一巻、小学館、2006年、1111頁。
- 5) 『日本国語大辞典』第二版第十一巻、小学館、2006年、1155頁。
- 6) 松宮秀治『文明と文化の思想』白水社、2014年、6頁。
- 7) [徳] 諾貝特・埃利亞ス [ノルベルト・エリアス] 著 (王佩莉、袁志英訳) 『文明的進程』上海訳文出版社、2009年、5-6頁。
- 8) [徳] 諾貝特・埃利亞ス [ノルベルト・エリアス] 著 (王佩莉、袁志英訳) 『文明的進程』上海訳文出版社、2009年、1-2頁。
- 9) [徳] 諾貝特・埃利亞ス [ノルベルト・エリアス] 著 (王佩莉、袁志英訳) 『文明的進程』上海訳文出版社、2009年、2頁。
- 10) [徳] 諾貝特・埃利亞ス [ノルベルト・エリアス] 著 (王佩莉、袁志英訳) 『文明的進程』上海訳文出版社、2009年、3頁。
- 11) 鄭師渠「論欧戦後中国社会文化思潮の變動」『近代史研究』中国社会科学院近代史研究所、1997年第3期、207頁。
- 12) 梁漱溟『東西文化及其哲学』上海人民出版社、2006年、57-69頁参照。
- 13) 梁啓超「欧遊心影録節録」『飲冰室合集』第四冊、中華書局出版、1994年、飲冰室專集之二十三、12頁。
- 14) 胡適「読梁漱溟先生の『東西文化及其哲学』」『胡適文集3』北京大学出版社、1998年、186頁。
- 15) 梁漱溟『東西文化及其哲学』上海人民出版社、2006年、57頁。
- 16) 胡適「読梁漱溟先生の『東西文化及其哲学』」『胡適文集3』北京大学出版社、1998年、193頁。
- 17) 胡適「我們對於西洋近代文明的態度」『胡適文集4』北京大学出版社、1998年、3頁。
- 18) 胡適によれば「有限な可能性の原則」とは、民族の間にどんな違いがあっても、その違いは一定的な範囲を超えない。例えば、人間が空腹時、どんなものを食べたとしても石を食べないようなものである。
- 19) 胡適「読梁漱溟先生の『東西文化及其哲学』」『胡適文集3』北京大学出版社、1998年、193頁。
- 20) 梁漱溟『東西文化及其哲学』上海人民出版社、2006年、67頁。
- 21) 「この二つの精神 [科学と民主] は完全に正しい。無批判に無条件に承認すること

- ができるだけである。……この二つの精神を導入することは急務である」。梁漱溟『東西文化及其哲学』上海人民出版社、2006年、193頁。
- 22) 胡適「読梁漱溟先生の『東西文化及其哲学』」『胡適文集3』北京大学出版社、1998年、195頁。
- 23) 梁漱溟『東西文化及其哲学』上海人民出版社、2006年、57頁。
- 24) 胡適「読梁漱溟先生の『東西文化及其哲学』」『胡適文集3』北京大学出版社、1998年、193頁。
- 25) 胡適「我們對於西洋近代文明的態度」『胡適文集4』北京大学出版社、1998年、3頁。
- 26) 胡適「我們對於西洋近代文明的態度」『胡適文集4』北京大学出版社、1998年、3頁。
- 27) 胡適「我們對於西洋近代文明的態度」『胡適文集4』北京大学出版社、1998年、11-12頁。
- 28) 胡適「我們對於西洋近代文明的態度」『胡適文集4』北京大学出版社、1998年、12頁。
- 29) 胡適「漫遊的感想」『胡適文集4』北京大学出版社、1998年、29頁。
- 30) 胡適「漫遊的感想」『胡適文集4』北京大学出版社、1998年、38頁。
- 31) 胡適「試評所謂“中国本位的文化建設”」『胡適文集5』北京大学出版社、1998年、450頁。
- 32) 胡適「試評所謂“中国本位的文化建設”」『胡適文集5』北京大学出版社、1998年、451頁。
- 33) 胡適「中国文化里的自由伝統」『胡適文集12』北京大学出版社、1998年、682頁。
- 34) 胡適「当前中国文化的問題」『胡適文集12』北京大学出版社、1998年、674-681頁。
- 35) 管同(1780-1831)の「禁用洋貨議」(年代不詳)によれば「奇巧の物事として私たちを惑わしている。……中国に至ったあらゆる西洋のものは、すべて奇巧であり、無用のものである」。鄭振鐸『晚清文選』吉林人民出版社、1998年、27-28頁。
- 36) 梁啓超「清代學術概論」『飲冰室合集・飲冰室專集之三十四』中華書局、1989年、71頁。訳文は小野和子訳『清代學術概論』平凡社東洋文庫、1974年。
- 37) 李沢厚『中国現代思想史論』三聯書店、2010年、336頁。
- 38) 川尻文彦「「中体西用」論と「学戦」——清末「中体西用」論の一側面と張之洞「勸学篇」」『中国研究月報』558号、1994年、2頁。
- 39) 張之洞著、李忠興評注『勸学篇』中州古籍出版社、1998年、121頁。
- 40) 丁偉志「“中体西用”論在戊戌維新時期的嬗変」『歴史研究』中国社会科学院、1994年第1期、138頁。

- 41) 魏源「海国図志叙文」鄭振鐸編『晚清文選』吉林人民出版社、1998年、13頁。
- 42) 馮桂芬「采西學議」鄭振鐸編『晚清文選』吉林人民出版社、1998年、107頁。
- 43) 馮桂芬「製洋器議」鄭振鐸編『晚清文選』吉林人民出版社、1998年、108頁。
- 44) 馮桂芬「製洋器議」鄭振鐸編『晚清文選』吉林人民出版社、1998年、108頁。
- 45) 『郭嵩燾日記』第三冊、湖南人民出版社、1982年、179頁。
- 46) 張之洞著、李忠興評注『勸學篇』中州古籍出版社、1998年、133頁。
- 47) 張之洞著、李忠興評注『勸學篇』中州古籍出版社、1998年、134頁。
- 48) 李沢厚『雜著集』三聯書店、2008年、161頁。
- 49) 胡適は「試評所謂“中国本位的文化建設”(1935)で、當時の文化保守派が提出した「中国本位的文化建設」は「中体西用」の複製品にすぎないと指摘し、取るべき価値がないと考えた。『胡適文集5』北京大学出版社、1998年、448-449頁。
- 50) 李沢厚『中国現代思想史論』三聯書店、2010年、377頁。
- 51) 李沢厚『中国現代思想史論』三聯書店、2010年、377頁。
- 52) 李沢厚『中国現代思想史論』三聯書店、2010年、359頁。
- 53) 李沢厚『雜著集』三聯書店、2008年、161頁と『中国現代思想史論』三聯書店、2010年、338頁参照。
- 54) 李沢厚『中国現代思想史論』三聯書店、2010年、356-357頁。
- 55) 胡適「充分世界化和全盤西化」『胡適文集5』北京大学出版社、1998年、453頁。
- 56) 胡適「充分世界化和全盤西化」『胡適文集5』北京大学出版社、1998年、454頁。
- 57) 胡適「我們走那条路」『胡適文集5』北京大学出版社、1998年、353頁。
- 58) 胡適「我們走那条路」『胡適文集5』北京大学出版社、1998年、362頁。
- 59) 胡適「我們走那条路」『胡適文集5』北京大学出版社、1998年、356頁。
- 60) 胡適「読梁漱溟先生の『東西文化及其哲学』」『胡適文集3』北京大学出版社、1998年、193頁。
- 61) 胡適「読梁漱溟先生の『東西文化及其哲学』」『胡適文集3』北京大学出版社、1998年、195頁。
- 62) 胡適「『科学觀与人生觀』序」『胡適文集3』北京大学出版社、1998年、154頁。
- 63) 李沢厚『歴史本体論・己卯五説(増訂本)』三聯書店、2008年、38頁。
- 64) 李沢厚『中国現代思想史論』三聯書店、2008年、387頁。